

# أزمة الماركسية : هل هي نظرية أم سياسية

عبد العزيز ليبب

لننتقل من السؤال التالي : هل الماركسية علم أم أخلاق؟ بمعنى أي علاقة تقيمها بين الحقيقة والسياسة؟

ليست الماركسية مجرد نظرية علمية نقية، أو مجرد خطاب فلسفي أو مجرد علم اجتماع أو اقتصاد سياسي، انها ليست هذا أو ذاك حصرا، فمسيرها التاريخي المتميز جعلها تتكون من جملة هذه العناصر وغيرها مجتمعة. ليس ممكنا دراستها ولا الحكم عليها مثلما نفعل حيال افلاطون أو ابن رشد أو غاليلي أو كانط أو سارتر. هؤلاء اكتفوا على الغالب بتفسير العالم أو في أقصى الاحتمالات بتغيير محيطهم الفكري أو الاجتماعي المباشر، بينما سعى ماركس في خضم كفاحات اجتماعية اسهم فيها إلى تأسيس نظرية تهدف إلى تغيير العالم. من هنا تبدأ مجازفة هذه النظرية التي ربطت مصيرها بدهاء التاريخ ومفاجآته وبإرادة قوى بشرية. فإذا ما درسنا مفكرا آخر (لنأخذ الفارابي مثلا) يكون الموقف منه نظريا وأقرب إلى الحياد ما دام لا يترتب عنه بالضرورة التزام عملي ومباشر. بعد أن نقلت كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة قد نستقسر فيه حدوسا قوية أو نناقش مبادئ واستدلالات ونتائج الخ... ولكننا لا نتساءل انطلاقا منه عما يجب وما يمكن أن نفعل اليوم أو غدا. خلافا لذلك تكون علاقة المراء بالماركسية، من زاوية دقيقة، شبيهة بعض الشيء بعلاقته بالدين : تتضمن الرؤية النظرية هنا موقفا من العالم ومن الحياة ومن الانسان قد تترتب عنه مباشرة جملة من السلوكات الفردية والجماعية، ومن الالتزامات الايديولوجية والسياسية ذات الأهمية البالغة التي ربما تلعب دورا في تحديد مصير شعوب وأمم بأسرها. وتبعاً لذلك ليس ممكناً أن تختزل أزمة الماركسية في حدود نظرية وفكرية صرف أو أن تعالج منهجياً بمعايير ابستمولوجية مسقطه ومفارقة كالاستمرار والقطيعة، المحافظة والتجاوز، على نحو ما نفعل عندما نتناول تاريخ العلوم أو الفلسفة التأملية على سبيل المثال.

البداية ستكون بتوضيح الإشارة الى وجه الشبه، من زاوية معينة، بين الماركسية والدين. ثمة في الآداب الماركسية ما يكشف بطريقة أجلى عما يعتمل في بعض طياتها واسقاطاتها من نفس روحاني (Spritualisme) ، بل لعلها اسهمت (مثال أرنست بلسوخ وغرامشي الذي سنعود إليه) في ابراز وتعزيز اندفاعاتها الاسخاتولوجية والخلاصية، وهي نزعة لها أصول هيغلية ومن قبلها أصول مسيحية.

من شب على شيء شاب عليه. القطيعة بين «ماركس الشاب» و«ماركس الكهل» عميقة ولكنها نسبية في الوقت معا. الجدل الهيجلي الذي لا يخلو من نزوع صوفي صاحب ماركس حتى النهاية. ولئن بدد ماركس الغشاوة الصوفية التي تلف الجدل فهذا ما قد يبدو متناقضا مع موقفه القائل بوحدة الشكل والمضمون. المسيحية أخلت الله في التاريخ ضمن رؤية غائية (Téléologique) تطابق ما بين العلة والمعلول وبين المقدمات والنتائج، وهيجل عقلن الله ودنس المقدس وأحل العقل (الله) في التاريخ، بمعنى ان عملاق التقدم عنده يترجع مدبرا الى غاية حددت مسبقا. البدء المطلق غير الواعي بذاته ولذاته فالاغتراب (مقابله في المسيحية الخطيئة الاصلية فالسقوط في الزمن) فعودة المطلق من جديد (الخلاص المسيحي). ومثله مثل هيجل شخص ماركس هذه الرؤية في الزمن ومنح المطلق بعدا دينويا : الشيوعية البدائية فالمجتمعات الطبقة المتتابعة ضمن نسقية صارمة فالشيوعية الراقية، أي مجتمع بغير طبقات وبغير دولة وبغير قانون الخ... مجتمع يعد غاية التاريخ المحقومة، حتى ولئن اجتهد ماركس في التباين مع اللاهوت بفضل الوسائط التاريخية العملية القمينة بقيادة البشرية إلى مملكة الحرية. ان ما طبقه هيجل على تاريخ الفلسفة طبقه ماركس الشاب على الإيديولوجيا (نقد فلسفة الحق لهيجل) : تصبح البروليتاريا ذات التاريخ المفقودة ووسيلته وغايته، كانت الفلسفة تفتقر إلى ذات وكانت الذات تفتقر الى فلسفة، دور الفلسفة منح البروليتاريا وحدتها المعنوية ودور البروليتاريا تحقيق الفلسفة. لا يمكن ان نطالب بمزيد الدمج بين الحقيقة والسياسة، بين الامير والفيلسوف. ها هنا نعثر على أحد احجار الزاوية في الماركسية : ألا وهو البراكسيس، أو وحدة النظرية والممارسة، الفلسفة والسياسة، العلم والإيديولوجيا، أو بلغة فلسفية كلاسيكية، الحقيقة والاخلاق (على الطريقة الافلاطونية). حجر الزاوية هذا يصبح مع غرامشي بناء بأتم معنى الكلمة وتصورا متكاملا مفاده أن للتاريخ غاية. ومنه تنبع جملة من المفاهيم في نسيج متين : دور الاندفاع الذاتي (البرغسوني) ثم المثقف العضوي والكتلة التاريخية، وأهمية الثقافة أو اللحمة الروحية والمعنوية، باختصار أهمية البنية الفوقية. اكتفي الآن بالاشارة الى ان ما يدعو في نص ماركس المذكور (نقد فلسفة الحق لهيجل) الى الدهشة ليس ان يتناول الدين بل - وهذا نادر في كتاباته - إذا ما استثنينا المسألة اليهودية - ان يتناول من حيث هو وعي ديني حميم وليس من حيث هو مجرد بناء إيديولوجي فوقى أو أداة قهر بين أيدي الاسياد، بل وأكثر من ذلك يبدو موقفه أقرب إلى تبرير هذا الوعي منه إلى مهاجمته. وهو ما أشار إليه صادق جلال العظم بفطنة كبيرة في كتاب له صدر مؤخرا (دفاعا عن المادية والتاريخ)، صحيح أن ماركس سينحو في كتاب رأس المال منحى واقعي وعقليا مفاده الوصف الدقيق الرصين للتجربة التاريخية ولعملية التراكم الرأسمالي متوخيا في كتاب رأس المال التجريد العلمي وصياغة القوانين. ولكنه لم يتخل قط عن جدلية توليدية لا تجد تدليلا عليها فيما هو قابل للاختبار. فإذا ما كانت استنتاجات ماركس علمية فما السبب في عدم مراجعتها وتطورها على نحو ما تشهد عليه العلوم الاختبارية والتجريبية؟ ما السبب في غياب طفرات نوعية في نقد الاقتصاد السياسي الذي أسسه ماركس على نحو ما فعل هو بنفسه بالنسبة لسميث أو ريكاردو أو جون ستيوارت ميل الخ...؟ وما السبب في تطور العلوم الاختبارية في سياق رؤية أقرب إلى الوضعية في نهاية المطاف منها إلى الجدلية التاريخية؟ إن الصعوبة التي وضع ماركس فيها نفسه والعلم معه هو تأسيس مقولات اخلاقية سياسية على جملة من الشروط العلمية : نقد الاستغلال الطبقي بناء على فائض القيمة، استنباط مبدأ الامل الشيوعي من قوانين التناقض الرأسمالي. لقد كان ماركس على وعي تام بالصعوبة، وتبعاً لذلك لم يلقب عمله العلمي بلقب علم الاقتصاد السياسي بل بـ «نقد

الاقتصاد السياسي»، أي نقد موضوعية العلم الذي يصفها بالموضوعية البورجوازية. انه لا يرى في العلوم الاقتصادية أحكاما خاطئة بل يرى في خطئها تصديقا لواقع هو بنفسه واقع مغلوط. ليس المطلوب تصحيح العلم بل تقويم واقع برمته. ليست مقولات ريكاردو هي الغالطة بل شروط التبادل البضاعي نفسها. نظام الافكار كنظام الاشياء. قلب الأول يقتضي قلب الثاني : الاقتصاد الانجليزي : رأس المال، الأجر، الربح. ان ما يفصح عنه ظاهر العملية التاريخية هو ان الأجر جزء يقدمه صاحب العمل من رأس المال أثر اتفاق ضمنى أو صريح بين شخصين راشدين، والربح ناتج تحويل المنتج الخام الى منتج سلعي. القيمة المضافة يحددها التبادل في السوق. بمعنى أن العمل ممثلا في الأجر جزء من رأس المال. طبيعي إذا أن يحوي الكل الجزء. وتبعاً لذلك تسير شؤون البشر الاخلاقية سيرا طبيعيا تدل على حقائق النظرية. من هنا تتأتى أحكام ماركس الساخرة بان الاقتصاد السياسي علم موضوعي بورجوازي يصف حركة الموضوع المباشر. لذلك يتوجب تدخل الجدل التاريخي : يعترض ماركس مبينا ان رأس المال ليس الا عملا متراكما ومكثفا وميتا. بمعنى ان العمل هو الكل ورأس المال ليس إلا جزءا من أجزائه. ومن المفارقة الكبرى ان نرى في علاقات الانتاج الرأسمالية الجزء حاويا للكل والميت يبتلع الحي. على هذا النحو يبين ماركس أن عبثية الواقع تناسبها عبثية النظرية. لكم هي معقدة علاقة الحقيقة بالسياسة!

فإذا ما لم يكن الواقع مرجع الاثبات أو النفي فيلأى أي مرجع نستند للحكم على الافكار؟ يجيبنا ماركس في فصل من رأس المال : هو ان نتصور مجتمعا بدون تبادل بضاعي، مجتمع روبنسون كروزوي! هكذا يكون النموذج النظري النقي برهاننا على ظاهر التجربة الحسية ثم على طابعها التاريخي المؤقت. ولكن ألا ينحو ماركس منحى غاليبيه الذي كان عليه ان ينقل موضوعاته إلى حيز الانموذج الخالص وان يتصور سقوط الاجسام في الخواء حتى يدرك سقوطها في الفضاء الممتلئ؟

ولكن مما يدعو للاستغراب أكثر هو ما ذهب إليه لويس التوسير، فبعد أن قرر سابقا القطيعة بين مرحلتين في تطور ماركس، مرحلة الجدل الهيجلي ثم مرحلة البنية العلمية في رأس المال، يعود ليقوض مزاعمه الأولى بشكل عنيف ومثير. فجميع اعمال ماركس تشقها في رأيه «فلسفة للتاريخ» تقول بان «للتاريخ معنى يجسمه تعاقب المراحل المتدرجة من نمط انتاج إلى آخر وصولا إلى شفافية الشيوعية (...) إن المثالية حاضرة في كتاب رأس المال ولو بشكل دقيق وبأسلوب حاذق جدا» (1) بل ويضع التوسير قانون القيمة/العمل، وهو أساسي في الاقتصاد الماركسي، موضع السؤال، متتبعا في ذلك أثر الفيلسوف الإيطالي والماركسي الاسبق، لوشيو كوليتي الذي يرى أن العلوم المعاصرة «فندت تماما نظرية فائض القيمة من حيث هي فارق بين القيمة والأجر». ويمضي التوسير في استكشاف أزمة الماركسية العامة فيقول : «ان المدرسة الماركسية لم تضيف شيئا إلى ما ورثناه عن ماركس... وان لمن المفارقة ان تتوقف الماركسية جوهريا ونظريا عند ماركس وربما قبل ماركس... وان الامر لدهش إذا ما اعتبرنا أن الماركسية لا تقدم نفسها على كونها يوتوبيا بل على كونها علم، والحال اننا نعلم انه لا يوجد في العالم أي علم يحيا بدون تقدم ومن غير أن يتطور واضعا باستمرار أشكال تعبيره الأولى وبداياته موضع المراجعة النقدية... لقد اكتفى عدد من اتباع ماركس بتكرار ما قاله، أي بشرحه وتأويله، ولما اكتفوا بذلك فانهم تاهوا كالعميان في غمرة الظلام، ظلام مطبق على الدولة وظلام على الحزب وظلام على السياسة» (2) .

ولكن إلى أي مدى تمثل الصعوبات النظرية المعرفية مصدرا لأزمة الماركسية اليوم؟ ان المآزق التي آلت إليها المادية الجدلية (وهي تختلف مفهوما عن المادية التاريخية أو عن المادية حصرا) لا تفسر لوحدها تداخل التصور الماركسي برمته. ماركس وخاصة انجلس مسؤولان بقدر ما عن التشويهاات الكبيرة التي عرضت لمنهجها الجدلي. الجوهري في هذه النظرية المعرفية هو جدل القانون وليس جدل الموضوعات الجزئية، جدل العام وليس جدل الخاص. بمعنى آخر لا يتناول الجدل عنده الأشياء في تجاورها أو تعارضها (الجل ليس نقیضا للوادي والسالب للموجب في الكهرباء والأجر العيني ليس نقیضا للرأسمال العيني، فلا هذا يتحول إلى ذاك). ان جدل ماركس محمول على الحركة وعلى الصيرورة التاريخية. الامبيريقى ليس جدليا فلو كان كذلك لكف عن أن يكون امبيريقيا. وحده العياني من حيث هو تأليف صيروري يكون جدليا. العلم يقوم على التجريد من أجل استنباط القانون. فعلاقة سلعة محسوسة بسلعة محسوسة ثانية ليست علاقة تناقض جدلي، فالصوف في ذاته لا يتحول إلى لبن ولا اللبن في ذاته يتحول إلى صوف. علاقاتهما فقط من حيث القيمة الممتلئة لعلاقات انسانية مضمرة وغير مرئية هي علاقات ذات شكل جدلي. باختصار يمكن للمنهج أن يكون مفتاحا يسمح بالولوج إلى الواقع دون ان يتماهي معه أو يتطابق. الكائنات الرياضية كائنات عقلية لا وجود لها في الطبيعة ومع ذلك فهي أفضل وسيلة نظرية وعقلية لادراك قوانين الطبيعة ووصفها. وتظل الطبيعة طبيعة والرياضيات رياضيات. ولكن تعترضنا هنا صعوبة كبيرة، فماركس يقدم منهجه أحيانا في شكل تطبيق على الواقع وأحيانا يوحد بينهما تماما. غير ان انجلس أقحم في كتاب **جدلية الطبيعة** (يبدو ان العنوان ليس من وضعه ونشر في العهد الستاليني) الجدل على الموضوعات الجزئية. انه حول التقابل الواقعي أو التضاد الواقعي (Opposition Réelle) إلى تناقض واقعي (Contradiction Réelle) وهو ما يعني إضافة صفة من صفات الفكر إلى الموضوعات الطبيعية، فالتناقض المنطقي يتحول إلى تناقض واقعي، كما يتحول **التقابل الواقعي** إلى **تناقض واقعي**. ان هذا التوجه يسحب الفنتيشية، وهي محل النقد الماركسي، على الطبيعة برمتها. وتترأى مهاوي هذا التصور الميكانيكي على مستويين، موضوع ندوتنا، على مستوى حقيقة المعرفة بشل منطق أرسطو نهائيا، أي الغاء مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع: ثم على مستوى الممارسة الأخلاقية بالغاء المسافة الديكارتية بين التصور والإرادة أو الفصل الكانطي النسبي بين العلم والأخلاق وتناول العالم على انه مجرد امتداد للنشاط الانساني. ان منطلق هذا الزيف عن جوهر الجدل كصفة تحمل على المنطق لا على الأشياء، يعود إلى العلاقة الحميمة التي تربطها الماركسية بين النظرية والممارسة، أي بلغتنا في هذه الندوة بين الحقيقة والسياسة. غير أنه لم يدر بخلد انجلس انه كان يهين لتشويهات فضيحة وصلت حدا كاريكاتوريا مع نظرية العلوم البروليتارية الجدلية. ومن الامثلة على ذلك قضية ليسنكو الشهيرة في الفترة الستالينية، حيث رفض ليسنكو نظرية مانديل الوراثية بدعوى نزعتها البورجوازية، واستعاض عنها بجدل حبات الجلبان. وذهبت الثورة الثقافية الصينية بعيدا في منحى لا يخلو من انتروبومورفية ومن غيبية محاثة (الجدل حيثما كان حتى في سياقة الشاحنات وعبور الجسور).

وتتزايد الصعوبات بالرجوع الى ماركس. فهو إلى جانب دعوته إلى الثورة (وهي دعوة تندرج في مجال علم الاخلاق) واستنباطه الشيوعية من حركة التناقض الرأسمالي، يصرح أيضا أنه رجل علم ليس إلا. نقرأ في مقدمة رأس المال : «اني لا أرسم سحنات الرأسمالي أو الملاك العقاري تحت ألوان قاتمة، بل أرسمهما فقط من حيث هما

يشخصان مقولات اقتصادية...» ويضيف : «أن الزاوية التي انظر منها تتناول تطور تشكيلة المجتمع الاقتصادية كسيرورة تاريخية طبيعية، وهي بسبب ذلك لا تعتبر الفرد مسؤولاً على علاقات يظل اجتماعياً صنيعة من صنائعها» (3). يوضح انجلس هذا الرأي مخاطباً لافارغ : «إن ماركس يحتج على ما تحمله إياه من مثل سياسية واجتماعية واقتصادية. عندما يكون المرء رجل علم فلا مثل سامية له، انه يكتفي بصياغة نتائج علمية، وعندما يكون علاوة على ذلك رجل حزب فإنه يكافح من أجل تطبيقها. ولكن إذا ما كانت لديه مثل يهدف إليها فليس في مقدوره ان يكون رجل علم لانه يقف منذ البداية موقفاً متحيزاً» (4). سيكون لاحكام من هذا القبيل الأثر الهائل على تطور الحركة الاشتراكية، إبان الاممية الثانية على وجه الخصوص. سعى كاوتسكي وبرنشتاين إلى الفصل بين الكينونة والواجب، بين العلم والإيديولوجيا، أو بين العلم والسياسة. قوانين المجتمع على شاكله قوانين الطبيعة، ستفعل لوحدها فعلها التطوري وتنشأ الاشتراكية انطلاقاً من التفكك التدريجي للرأسمالية. كل ما يمكن القيام به هو وصف التطور الرأسمالي وصفاً يكتفي باحكام الوجود وملغياً لاحكام القيمة. ولقد اجمل برنشتاين هذا التصور في عبارة شهيرة لابد من استعادتها في ظل الازمة الاشتراكية الراهنة : «الحركة هي كل شيء، أما الهدف فلا شيء». وإلى هذا المنبع تعود التوجهات العلمية والوضعية في تطور الماركسية.

هنا يتدخل غرامشي برود فعله العنيفة نظرياً على «ميكانيكية» الاممية الثانية وسياسياً على توجهها الاصلاحي. فمعه تأخذ علاقة الحقيقة بالسياسة معنى آخر، هو أقرب إلى الحقيقة الذاتية.

لقد كان غرامشي مهيباً جداً لتقبل توجهات الاممية الثالثة. وحتى الأهمية البالغة التي سيوليها في مرحلة متأخرة من حياته الى وظيفة البنية الفوقية داخل الكتلة التاريخية، وكذلك نزعة الإصلاحية في المجال الفكري والثقافي والتربوي والاهتمام الخاص الذي سيوليها للمسألة الدينية، أي باقتضاب الأهمية التي سيعبرها للعامل الذاتي، تجد جذورها وملاحمها ما قبل النظرية في اندفاعه المتفائل ومثاليته الثورية ومبدأ الأمل الذي يحدوه. أجل! ففي الثورة الروسية ضد كتاب رأس المال نثر على صورة ملتبسة مفعمة بالحسية الاسطورية ويسيطر فيها العنفوان الغريزي على العقل، والإرادة على التصور، والثورة على النظرية، والعامل الذاتي على البنية (5). وهذه الصورة هي الاصل الغامض والمتوحش لماركسية غرامشي في مرحلة النضج. إن نظرية البنية الفوقية والعامل الروحي الثقافي التي ستكتمل في الكتابات المتأخرة تعبر عن نفسها في مرحلة الشباب بأسلوب فني وتكلم بلغة الوعي الطموح والروح المندفع وسمو الذات الخلاقة على الواقع الفج والروتيني، بحثاً عن وحدة التصور مع نظام الموضوعات وحدة صماء، وإيماناً بتفوق الفلسفة على العلم، والإرادة على التمثيل والحرية على الضرورة. الثورة ثورة على ضرورة عمياء ينعتها غرامشي بالقدر : «لقد إنتقل العامل التاريخي من الخارج إلى الحياة الداخلية فحلت فترة تكثيف محل فترة توسع، كما حلت إرادة الانسان الصلبة محل ما يقول به أشباه العلماء من قانون طبيعي وسير قدري للأشياء» (6). فكرة القدر هذه هي التي ستتلكس نظرياً في مفهوم البنية التحتية في مرحلة متأخرة.

«لقد كان كتاب ماركس رأس المال في روسيا كتاب البوجوازين أكثر منه كتاب البروليتاريين» (7). بهذه العبارة أصدر غرامشي الشاب حكمه القاطع. الحال ان رؤيته تخونها نزعة غائبة خفية وصريحة ويشقها أثر الاندفاع الطاقوي والصوفي الذي صاغته الفلسفة البرغسونية، فتتناول سير التاريخ على انه «سباق نحو المستقبل» و «نزوع حر»

و«عفوي» إلى «مملكة الغايات» لاحتضان «الكلية» واستكمالها(8). إنها رؤية تكاد تكون من جهة ملمحها الالهامي استثنائية (علم الآخرة والمعاد) الذي قالت به الديانات. على النحو التالي يخاطب المناضل السياسي أبناء شعبه بلغة المرشد المتحمس: «أيتها المخلوقات الحية، لقد كان لكم أن تنصهروا في الحياة وفي الصيرورة الانسانية النابضة حتى لتشعروا بانكم أنتم وإياها لا تشكلون إلا كلا واحدا... وبأن شخصيتكم هي مثل الذرة من الجسم أو الجزء المتوتر في الكل أو الوتر المتقبل والباعث لسمفونيات التاريخ... انكم تعملون دون أن تعلموا لماذا تعملون... وتبلغون درجة ما من الفعل التي يشترط عندها تنسيق وترتيب الحركة علة سامية لا يمكن تفسيرها إلا خارج ما هو معلوم وما يمكن علمه (الغيب)». وما موضوع الشعور الديني إلا التعبير على هذه الطموحات الغامضة... وكل الناس يحتفظون في شرايين دمهم بأثر هذا الشعور وبارتعاشته حتى أولئك الذين نجحوا نجاحا أكبر في كبح هذه التجليات الوجدانية الدنيا، لأنها تبقى تجليات غريزية وانفعالية منطوية داخل الأنا المفرد(9). ففي أثناء الثورة الروسية تحولت المثل بصورها الاسطورية من مثل بالقوة الى حرية بالفعل. الاسطورة بالمعنى الذي حدده لها جورج سوريل. لقد انفجرت الحرية الجوانية، منبع الذات الانسانية المستقلة والراشدة والفاعلة، لتواجه السير المحتوم والقدري للعالم وللأشياء، وتواجه المسلك الضيق والميكانيكي حيث شاءت الاممية الثانية ان تحبس حرية الكادحين. ماركس أيضا كان مخطئا في نظر غرامشي، لما عكس صفو المثالية الايطالية والالمانية التي وحدت بين الفلسفة والتاريخ، أو بلغة سياسية بين النظرية والممارسة (فيكو، فيخته، هيغل). فلقد أقحم ماركس على جدلية التاريخ شوائب وحواشي وضعية وطبيعية(10). وباختصار تحققت الثورة، خلافا لكل تخطيط ميكانيكي، بطريقة غير الطريقة التي كانت مقننة وفي مكان غير المكان الذي كان منتظرا.

«إنهار العلم» التبريري(11)! وكشف «الواقع» على ان الانسان «ليس طبيعية» بل «أنا» «روحانيا» و «إبداعا» و «خلقا»(12). إنه الأنا الجواني والمفعم بالطاقة والحياة يشارك الغير في العمل والابداع فيتحول الى قوة متحررة من كل القيود وينزع نحو غاية يتعاقب في سبيلها المثل الاسمي والواقع المعطى فلا يشكلان الا وحدة حميمة. توجد نزعتان تتقاسمان العالم : «الحياة اليومية» المحافظة و «الروتينية»، و «الحياة الثورية» القادرة على خلق «الانسجام بين وحدات الوعي الجزئية» كما يصنع «الساعاتي» الانتظام والانسجام بين أجزاء ساعته. كذا هما الحدس والفعل الثوريين «يخلقان» ملاحم و «أساطير اجتماعية دوما اسمى وأسطع»(13). إن غرامشي يروّض بطريقة هيغلية من ناحية وبرغسونية من ناحية ثانية «قوى الفكر المنظم» ضد «قوى الحياة الحيوانية» والطبيعية، بحثا عن «إنسجام يكون أرقى» وأدوم(14).

والأرجح ان نظرية البراكسيس القائلة بوحدة النظرية والممارسة، أو بلغة أخرى الوحدة بين احكام الوجود وأحكام القيمة، ليست وحدة توازن بين طرفين متعادلين بل يغلب فيها البعد الذاتي على البعد الموضوعي، حتى ليصبح النشاط الحي شكلا من أشكال المعرفة. هنا ممكن القوة والضعف المشار إليهما سابقا. لكن قد تجد أحوال وظروف تفقد الوحدة في اثنائها متانتها وأصالتها لتتسطر الى مسلكين يكاد يستقل احدهما عن الآخر : المسلك العلمي الذي يتحول الى تبرير للواقع والى منطق للحزب أو للدولة كما في عدد من التجارب الاشتراكية السابقة ومسلك الارادية كما في التجربة الماوية.

وعلى عكس ما يخيّل للبعض، برهنت الماركسية كنظرية متكاملة على مرونة مذهلة في التكيف مع الأوضاع. إن التطورات التي مرت بها نظريات اجتماعية وسياسية أخرى تطلبت أحيانا قرونا طويلة بينما سرعان ما انتشرت الماركسية وتنوعت وتباينت بالاضافة إلى مختلف الشروط الاجتماعية والقومية. صحيح ان في بعض الأصول الماركسية استنتاجات من الصعب الدفاع عنها، ولكن الأزمة الراهنة من طبيعة سياسية أو لا وقبل كل شيء. بل لعل أزمة الاشتراكية وانتكاستها في أوروبا الشرقية بما فيها الاتحاد السوفياتي تبرهن متأخرا عن وجاهة بعض حدوس ماركس وأهمها ان الاشتراكية ينشئها العمال على انقاض الرأسمالية المتطورة.

وأخيرا ما السر في نجاح الماركسية الهائل والسريع وفي انتكاستها الحالية؟ لعله يعود الى منافستها القوية للوحي وللاديان، أي إلى العروة الوثقى التي تُشدُّ بها الحقيقة الى السياسة حد الاندماج التام أحيانا : ماركس هو العالم الوحيد الذي شاء وشاء الوضع التاريخي ان تطبق نظريته الاجتماعية، بل لعل نظريته فاقت في انتشارها (كما يرى كوللتي) حتى الاديان الكبرى إذا ما استثنينا الاسلام. يمكن التأكد من ذلك بالقاء نظرة سريعة على الخارطة الجغرافية والاجتماعية للتوزيع الايديولوجي والسياسي في العالم قبل سنوات قليلة. أليس هو القائل : «إن الأفكار لما تستحوذ على الجماهير تتحول الى قوة كبيرة محرّكة». لكن الأفكار لم تستحوذ حد الآن على الجماهير من دون ان تتحول الى ما يشبه المعتقد الديني (الظاهرة الاحتفائية والطقوسية في الاتحاد السوفياتي) أو الاسطورة (كيمل سنونج). لا يمكن لنظرية تزعم انها علمية أن تنصهر مع التاريخ دون ان تفقد بكارتها ونقاوتها الاولى. فأين أصل الأزمة إذا؟ انها في الارادة أولا وفي التصور ثانيا، في السياسة أولا وفي النظرية ثانيا. أما اذا ما كان للنظرية من خطبأ أصلي فهو اقتناعها الخطير بإمكان تحقيق المطلق في دنيا البشر، إن الدين نفسه يظل أقل طموحا (أي أكثر واقعية) : لا يمكن بلوغ المطلق إلا في العالم الآخر لما تغير تماما طبيعة البشر.

## هوامش :

- 1) Althusser, Louis: «Il marxismo oggi», in *Quel che deve cambiare nel partito comunista* (Mialan 1978, p. 113-115).
- 2) Ibid.
- 3) Marx : *Le capital*, Livre I, Préface, (Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 12-14).
- 4) Engels: cité par Lucio Colletti dans *Le declin du Marxisme*, (Paris, PUF, 1984, p.147).
- 5) Gramsci : *Ecrits politiques*, I, 1914-1920, (Paris Gallimard, 1974).
- 6) Ibid, p. 102
- 7) Ibid, p. 135.
- 8) Ibid, *Modèles et réalité*, p. 111.
- 9) " L'Histoire", in *Gramsci dans le texte*, (Paris, Ed. Sociales, 1975, p. 43-45).
- 10) Ibid., p. 136.
- 11) Ibid., *Utopie*, p. 188.
- 12) Ibid, pp. 109, 74, 76.
- 13) Ibid., p. 126.
- 14) Ibid.